Alteridades (in)corporadas: notas sobre a chefia ye'kuana

Karenina Vieira Andrade
UFMG

Tema que fascinou a antropologia britânica, especialmente na primeira metade do século XX, quando o continente africano serviu de palco para o desenvolvimento de diversas pesquisas etnográficas, o faccionalismo gestou teorias que buscaram explicitar e compreender mecanismos envolvidos nos processos de fissão de grupos étnico-políticos em novas unidades, que podiam ou não reproduzir a estrutura anterior, ora cindida. Transportado para o contexto da América Indígena, o tema continuou mobilizando a imaginação dos antropólogos, trazendo novos desafios em um solo etnográfico complexo, especialmente a partir da virada estruturalista que marcou a produção etnográfica americanista da década de 80. Posteriormente, à medida que os etnógrafos adotaram a perspectiva diacrônica, tornou-se possível acompanhar, em contextos como o das sociedades guianenses,[1] movimentos de fissão de grupo eventualmente seguidos por movimentos de fusão, desvelando dinâmicas intrigantes para além das tradicionais proposições que tratavam dos processos de crise, fissão, reparação e reintegração.

Neste pequeno artigo, a partir da análise de um processo de fissão que acompanhei em minha pesquisa com os Ye'kuana[2] da aldeia de Fuduwaaduinha, faço uma reflexão sobre a estrutura política ye'kuana e mais detidamente sobre a natureza da chefia e o que ela representa e mobiliza não apenas em termos políticos, mas sobretudo, sociocosmológicos.

Os bastidores do cisma

Entre 2005 e 2006, período em que vivi em Auaris, o então chefe político da aldeia encontrava-se com a saúde bastante debilitada e aventava a possibilidade de transmitir, ainda em vida, o cargo a um sucessor. Circulavam nos bastidores dois prováveis nomes para assumir o lugar de chefia. Ambos os candidatos eram homens na casa dos 40 anos, casados e chefes de seu grupo doméstico,[3] composto por filhos solteiros e filhas casadas com seus cônjuges e filhos,[4] como esperado em uma residência considerada "madura" em termos de desenvolvimento de

seu ciclo doméstico, além de outros afins e consanguíneos "agregados". O que desejo destacar é que ambos possuíam capital social e político que os colocava em condições de disputar a chefia de aldeia: chefiavam suas seções residenciais, conformadas por uma ampla parentela, e haviam atingido plenamente, portanto, o *status* de homem maduro. O que estava em jogo na escolha de um dos nomes, como veremos, diz respeito à maneira com que cada um destes homens preencheria (ou não) os requisitos daquilo que é definido como as qualidades próprias de um grande chefe, além da habilidade em mobilizar capital simbólico e social.

É importante caracterizar o cenário mais amplo em que se situava a tensão em torno da substituição do chefe político da aldeia. Nas últimas décadas, os Ye'kuana viram a população de Auaris crescer exponencialmente, com a fixação de aldeias sanumá,[5] o adensamento populacional e o aumento da expectativa de vida. Consequentemente, a disponibilidade de caça caiu vertiginosamente, dando lugar a trocas de acusações entre as duas etnias, cujo histórico de relações é marcado por escaramuças, que no passado belicoso envolveram episódios de disputa territorial e roubo de mulheres e que hoje se traduz em acusações por parte dos Ye'kuana de roubo de suas roças, suas canoas e um certo desdém diante da constatação de que, não possuindo longa tradição como agricultores, os Sanumá seriam incapazes de produzir alimento para abastecer a aldeia durante todo o ano, atuando então como caçadores vorazes e contribuindo dramaticamente para o atual quadro de escassez de caça em Auaris. Os Sanumá, por sua vez, devolvem aos Ye'kuana as acusações, considerando-os mesquinhos, orgulhosos e por vezes avaros nas trocas comerciais entre os grupos.[6]

O fato é que, com o aumento da população dos dois grupos (em fins da década de 1960, a população ye'kuana de Auaris girava em torno de 60 pessoas, passando para quase 300 em 2005), era frequente ouvir homens ye'kuana considerarem a possibilidade de mudar de Auaris, na busca por um sítio mais abundante de caça e com distância mais confortável dos Sanumá. Esta era a razão que constantemente me ofereciam à guisa de explicação para um processo de fissão ocorrido anos antes, quando duas famílias extensas desceram o rio Auaris e fundaram em 1984, no rio Uraricoera, a aldeia de Waikás, onde permanecem ainda hoje. Este grupo mantém relações muito estreitas com Auaris, tanto em termos de laços de parentesco (há consanguíneos de primeira e segunda geração descendente vivendo em ambas as comunidades) quanto em termos de trocas de serviços (sobretudo rituais), bens e cônjuges.[7]

Logo no início de minha pesquisa, ouvia frequentemente em conversas informais comentários a respeito do desejo de algumas famílias (a depender do interlocutor, podia ser a família A, B ou C, mas nunca a família do interlocutor)

de mudar de Auaris. Certa feita, um dos homens mais velhos e respeitados da aldeia, ao tomar um café em minha casa, comentou que havia muitos Sanumá em Auaris, a comunidade (ye'kuana) havia crescido muito e estava "quase se espalhando". Nos encontros noturnos na casa comunal, onde os homens se reúnem para fumar e conversar, discutia-se com frequência o assunto, dizia-me o meu interlocutor. "Precisamos de um chefe forte, jovem, que fale bem, que tenha força para manter a comunidade junta. Néri [o então chefe, de idade bastante avançada] já está cansado, como eu também, já estamos velhos. Agora é hora de um jovem, com bons pensamentos, assumir". De fato ouvi muitas vezes a mesma argumentação difusa, em que, via de regra, não se identificava quem eram "esses" que desejavam mudar. Como todo boato, este também se mostrava revelador das tensões de uma aldeia que experimentara notável crescimento populacional em um período curto de tempo.

Com o adensamento da população, os Ye'kuana abandonaram a tradicional casa redonda onde viviam juntas todas as famílias e adotaram como padrão casas retangulares, que abrigam famílias extensas cujos tamanho e composição podem variar, a depender do estágio de desenvolvimento do ciclo de vida do grupo doméstico. Eventualmente, com o crescimento do grupo doméstico, outras casas são construídas nas adjacências da casa original, formando o que chamo aqui de "seções residenciais" da aldeia. Em 2005-2006 Fuduwaaduinha contava com 10 seções residenciais e apenas três delas eram compostas por uma única casa. Internamente, cada uma das casas que compõe uma seção residencial está dividida em compartimentos onde, via de regra, dormem casais com seus filhos solteiros. À medida que o espaço se torna insuficiente, novos casais constroem casas vizinhas. O grupo de casas de uma mesma seção residencial, no entanto, funciona como uma unidade produtiva, como um só grupo doméstico. Embora cada mulher casada tenha sua própria roça, as refeições são realizadas conjuntamente, elaboradas a partir de produtos trazidos pelas mulheres, bem como o resultado da caça e da pesca – atividades masculinas – é consumido coletivamente pelo grupo doméstico.[8]

Davi e Marco Antônio, os dois "candidatos" a assumir o cargo de chefia de aldeia diante da iminente morte de Néri, eram ädhaajä,[9] chefes de suas seções residenciais. Davi chefiava uma seção que contava com três casas. A casa 1 estava internamente dividida em quatro compartimentos: no primeiro dormiam ele e a esposa Luzia, um filho e uma filha solteiros; no segundo dormia uma filha solteira com sua filha recém-nascida; no terceiro dormia uma filha com suas duas filhas pequenas;[10] no quarto compartimento dormiam três rapazes solteiros, filhos de Davi e Luzia.

Na segunda casa da seção residencial eram também quatro compartimentos: no primeiro viviam Peri (sogro de Davi) e a esposa Levina; no segundo, Duana (filha de Peri, irmã mais velha de Luzia), o marido Barradas e um filho solteiro; no terceiro, Patrícia (filha mais nova de Peri, irmã de Luzia) e uma filha solteira; no quarto, uma filha de Barrada e Duana com o marido e um filho pequeno.

Na terceira casa, também com quatro compartimentos, viviam no primeiro uma filha de Barradas e Duana e duas filhas pequenas; no segundo, um filho de Barradas e Duana e a esposa (o casal não tinha filhos); no terceiro, outro filho de Barradas e Duana com a esposa e os três filhos pequenos; e no quarto, os dois filhos adolescentes de Barradas e Duana, ambos solteiros.

A seção residencial "de Davi" havia sido fundada por seu sogro, Peri, sua esposa, Levina, e as três filhas do casal, Duana, Luzia e Patrícia. Como vimos, Duana vive na seção com o marido Barradas, os filhos solteiros, as filhas casadas com seus maridos e filhos, e dois filhos casados com as esposas e os filhos.[11] Luzia e Davi vivem com os filhos solteiros de ambos os sexos. O filho mais velho de Davi e Luzia vive uxorilocalmente com a esposa e filhos em outra seção residencial da aldeia. Embora Peri e a esposa continuem morando na seção residencial, Davi destacava-se à frente da seção. Peri era o vice-chefe da aldeia junto com o irmão mais velho, Néri (que residia em outra seção residencial), e argumentava que também já estava velho e cansado. Da mesma maneira que havia transferido o papel de chefia de sua seção residencial para um dos genros, desejava transferir a vice-chefia da aldeia para outro. Peri já havia tornado público seu desejo de abandonar o cargo político caso o irmão mais velho falecesse, morte esta esperada para breve, em vista do estado debilitado de saúde em que Néri se encontrava.

A seção residencial de Marco Antônio era formada por duas casas. A casa principal contava com quatro compartimentos: no primeiro viviam Reinaldo (irmão da esposa de Marco Antônio), sua esposa Rute e os cinco filhos pequenos do casal; no segundo, Lídia, sogra de Marco Antônio, sua filha viúva Márcia,[12] e suas três filhas e um filho, todos crianças; no terceiro, uma filha solteira de Marco Antônio com o filho recém-nascido e dois jovens rapazes filhos da irmã de Joana, esposa de Marco Antônio, que estava vivendo na aldeia de Waikás com o marido e os filhos menores; no quarto, uma filha de Marco Antônio, o marido e dois filhos pequenos. Na segunda casa da seção, um prédio menor de apenas dois compartimentos, adjacente à primeira casa, viviam Marco Antônio e Joana, dois filhos solteiros e uma filha solteira no primeiro compartimento, e uma filha de Marco Antônio, com o marido e as duas filhas pequenas do casal no segundo compartimento.

Assim como no caso da seção chefiada por Davi, a seção de Marco Antônio havia sido fundada por seu sogro, João, a esposa Lídia e os filhos e as filhas do

casal. Além de Joana, mulher de Marco Antônio, e Márcia, que era viúva, outra filha do casal deixara Auaris pouco antes de minha chegada à aldeia em 2005 e estava vivendo com o marido na aldeia de Waikás. Comentava-se à época que eles estavam lá temporariamente,[13] mas não tinham intenção de permanecer por muito tempo. Reinaldo, irmão de Joana, que vivia na seção, era casado com Rute, cujo pai morava em Waikás.[14] João, que fundara a seção, separara-se de Lídia e contraíra novo casamento, indo viver em Pedra Branca, aldeia ye'kuana a cerca de um dia de viagem subindo o rio Auaris, na fronteira com a Venezuela.[15] Em Auaris, ficaram Lídia, os filhos já adultos e as filhas já casadas. Marco Antônio, genro que vivia há mais tempo na seção residencial, tornou-se o ädhaajä desta.

Em 2005, Davi e Marco eram apontados como possíveis substitutos do então chefe político, Néri. Davi já ocupava um cargo na estrutura política da aldeia: era o que os ye'kuana chamavam de "o tuxaua dos brancos", o responsável por quaisquer assuntos que envolvessem os atores políticos e as instituições não indígenas com os quais os Ye'kuana tinham contato em Auaris: Funasa, Exército, Meva e Funai. Em atividades como o mutirão de limpeza da trilha na mata onde estavam fincados os postes que transmitiam energia da microusina instalada pelo exército para abastecer o quartel, as instalações da Funai e da Funasa, bem como as aldeias sanumá e ye'kuana,[16] o "taxaua dos brancos" ficava responsável por organizar os homens que fariam o trabalho e negociar com o comandante a quantidade de dias necessários para sua execução.[17]

Marco Antônio, por sua vez, desempenhava importante papel junto à equipe de saúde. Durante décadas, ele tinha trabalhado como microscopista em diferentes instituições que se alternaram no serviço de saúde indígena (missionários, ONGs, Funasa), demitindo-se em 2005 por desejar permanecer mais tempo junto à sua família. Segundo Marco, sua situação então lhe permitia tomar tal decisão: seus dois genros eram professores na escola, ambos recebendo salários mensais. Assim, depois de muitos anos como provedor de bens industrializados para o seu grupo doméstico, passando longos períodos longe da aldeia por causa do trabalho como microscopista,[18] ele afirmava que agora este papel cabia aos genros, enquanto ele podia, enfim, permanecer mais tempo em casa. Justamente nesse período surgiram na aldeia comentários a respeito de suas pretensões políticas. Certa tarde, em uma conversa em minha casa, Marco abordou o assunto diretamente, contando-me da sua vontade, já há muito acalentada, de mudar-se de Auaris. Não apenas ele, mas pelo menos dois outros ädhaajä de diferentes seções residenciais externavam o mesmo desejo. As principais razões eram, segundo ele, a dificuldade em obter caça e a crescente população sanumá da região.

Ele comentou então sobre os rumores que circulavam em torno do seu nome

como provável substituto de Néri: "Eu não posso assumir, se eu assumir, eu vou brigar com muita gente. Eu sou assim, eu brigo mesmo, eu não aceito as coisas erradas. Davi é um rapaz bom, seria bom se ele assumisse. Ele só tem que tomar cuidado para não fazer demais as vontades dos filhos. Eles são jovens ainda, não sabem o que é bom". Marco Antônio referia-se às tensões envolvidas no relacionamento entre pais e filhos, especialmente destacado naquele momento em Auaris diante da alta ocorrência de suicídio entre jovens. As ameaças de suicídio viraram então moeda de barganha dos jovens, e Marco Antônio criticava fortemente os pais que capitulavam diante de tais ameaças, permitindo festas e bebedeiras fora do calendário de celebrações da comunidade.[19] Na sua própria opinião, compartilhada por muitos, seu temperamento "briguento" era visto como um empecilho à sua escolha como chefe político da aldeia.

A definição sobre quem assumiria o lugar da chefia deu-se de forma sutil. Ao olhar não indígena, o processo pode passar despercebido, uma vez que não há votação formal, cerimônia de posse ou mecanismos protocolares que o tornem público. As decisões políticas, tomadas pelo conselho de homens, eram construídas aos poucos, nas muitas conversas noturnas entremeadas pela fumaça do tabaco compartilhado na casa comunal, onde os homens se reuniam todas as noites, após o jantar. Eu já havia tido a oportunidade de comentar com os mais velhos as opiniões que alguns brancos que trabalhavam na área tinham a respeito dos Ye'kuana. A imagem comumente associada a eles era a de "índios civilizados, evoluídos e organizados". Tanto funcionários da Funasa quanto oficiais do exército por mim entrevistados destacavam que os Ye'kuana eram extremamente organizados e o trabalho com eles, muito fácil. Chamava-lhes a atenção a estrutura política – havia sempre alguém, um chefe, um "responsável"[20] com quem tratar, fosse nos mutirões de limpeza da trilha de energia, fosse nas campanhas de vacinação. A ironia é que, nas falas destes atores, tais virtudes eram sempre vistas como fruto da convivência com os brancos.

Os Ye'kuana, com a típica tolerância eivada de certa piedade diante da ignorância alheia, diziam-me que a organização política e a estrutura de cargos era "tradicional", e as narrativas *wätunnä*[21] estavam cheias de exemplos que atestavam a antiguidade de seus costumes, uma vez que tais histórias remetiam aos tempos originários, quando da criação do mundo. A única coisa que mudara, diziam, eram as constantes reuniões que faziam na casa comunal à noite para discutir os assuntos considerados importantes, a exemplo da escolha do novo chefe. Antes, quando todos viviam juntos em uma só casa, tais conversas aconteciam após a última refeição do dia, uma vez que todos os homens comiam juntos no centro da casa, a ännaka, que funcionava também como local de celebração de rituais.

As reuniões noturnas na casa comunal eram à maneira ye'kuana (quiçá indígena): a tônica era a da informalidade. Conversava-se sobre inúmeros assuntos, os acontecimentos do dia, quem matara uma paca e onde, que notícias ouviram no rádio sobre os parentes de Waikás, a chuva esperada que ainda não havia chegado. Entrementes, tratavam dos assuntos propriamente políticos. A etiqueta local prezava pelo consenso, que deveria ser buscado, construído. As opiniões contrárias não se chocavam publicamente; quando um dos homens expunha seu ponto de vista, seus opositores permaneciam em silêncio, e somente na noite seguinte retomariam a discussão, apresentando suas ideias. Podia-se discutir um determinado assunto por meses, até que chegassem a um denominador comum. Neste contexto, poder traduz-se em persuasão, não em obediência.

Foi assim que debateram a mudança da aldeia para a outra margem do rio, após consultas a um xamã ye'kuana de uma das aldeias do lado venezuelano, que indicou o local exato para a construção das novas casas. A razão principal da mudança eram as muitas mortes ocorridas na aldeia, especialmente os suicídios, atribuídos à feitiçaria de um xamã inimigo. Acompanhei o trabalho de derrubada da mata e limpeza do terreno e os rituais necessários que precederam o início das construções, tudo feito em esquema de mutirão. Não sem razão, o homem à frente da organização do processo de mudança era Davi. Nesse período, ficou assim publicamente referendada sua posição de líder da nova aldeia. E foi também nessa mesma época que Marco Antônio empreendeu, com toda a sua a seção residencial e alguns agregados de outra seção residencial, a viagem que iniciou o processo de fundação da nova aldeia, da qual tive oportunidade de fazer parte (Andrade, 2010).

Após 13 dias descendo o rio, chegou-se ao sítio escolhido, na região conhecida como Tucuxim, nome de uma grande queda d'água logo abaixo da qual a nova aldeia Kudataanha hoje se situa. A expedição permaneceu no Tucuxim por cerca de dois meses, quando foram plantadas as primeiras roças e abertas as primeiras clareiras na mata para a construção das casas. Todos retornaram a Auaris após esse período, e somente cerca de dois anos depois, quando as roças de mandioca já eram produtivas, é que as duas seções residenciais efetivaram a mudança. Néri havia falecido, Davi ocupara o posto de chefe de aldeia e as famílias empreenderam a mudança para as novas casas, na margem oposta à da antiga aldeia do rio Auaris.

Durante os 14 meses em que vivi em Auaris foram muitos os rumores, os comentários e as conversas sobre quem assumiria efetivamente a chefia de aldeia, descortinando não só as tensões, mas também o ideal esperado da figura do ädhaajä, o chefe político. Ressaltava-se a necessidade de um chefe "forte", capaz

de manter unidade na comunidade prestes a cindir-se. Entretanto, buscava-se a medida exata entre força e diplomacia, esta última vista como qualidade imprescindível ao exercício da chefia. Tal clima de tensão política culminaria em muitas mudanças: a fundação de uma nova aldeia, para onde se mudaram duas seções residenciais; o deslocamento das demais seções residenciais para um sítio muito próximo ao da antiga aldeia; um novo chefe político para a antiga aldeia agora em novo sítio, após a morte do antigo chefe. Acompanhei os bastidores de todos esses processos entre os anos de 2005 e 2006, e o período pós-cisão e deslocamento, ao retornar a Auaris em 2009. É a partir do conjunto de informações que esse tempo me proporcionou que esboço, a seguir, aspectos da estrutura política ye'kuana, bem como a natureza da categoria *ädhaajä*.

Chefia e maestria

Para ter legitimidade e prestígio, um chefe deve ser generoso, prudente, pacífico e persuasivo em situações de conflito interno. Segundo Arvelo-Jiménez (1974), o chefe ye'kuana é um líder sem poder. As decisões são efetivamente tomadas pelo conselho de homens maduros da aldeia, composto por todos os homens alçados a tal *status*, o que que está mais relacionado à posição que ocupam no seio de suas unidades domésticas (casados, chefes de família) do que à idade. Cabe ao chefe conduzir os processos de tomada de decisões, escolher seus "responsáveis", os homens que organizam trabalhos comunais (derrubada de roças, construção de casas, atividades rituais) e zelar pela harmonia entre seus pares.

Idealmente ocupadas por dois irmãos, as posições de chefia não são hereditárias. Um chefe de aldeia, ao adoecer e pressentir sua morte iminente, pode indicar seu sucessor, e a indicação será discutida pelo conselho de homens maduros da aldeia, que deve referendá-la – não há nenhum tipo de votação, como vimos, e o debate pode se estender por meses. Com a morte de Néri em 2008, Davi assumiu efetivamente a chefia e conduziu a mudança da aldeia para a outra margem do rio. Também nesse período consolidou-se a mudança das duas seções residenciais para a nova aldeia do Tucuxim, próximo à confluência dos rios Auaris e Parima.[22]

Perguntei aos Ye'kuana por que Peri, irmão mais novo de Néri que exercia a chefia com ele, não havia permanecido no cargo (o novo vice-chefe é irmão classificatório de Davi). Foi-me dito que Peri não quis permanecer no cargo de vice-chefe alegando que já estava velho, doente e cansado, e que os jovens não escutavam mais suas palavras. Um dos homens, no entanto, esclareceu: "Ele era chefe junto com o irmão. Eram os dois juntos, o irmão morreu, ele não quis mais. Não era mais a mesma coisa, eles eram juntos. Um saiu, o outro ficou só". Mais do que um simples "cargo", a posição de chefia é exercida dualmente pelo

chefe e seu vice, em uma relação de natureza muito especial. Ambos encarnam a dupla face de uma só coisa, e os Ye'kuana parecem não ver sentido na continuidade da liderança de Peri sem Néri.[23]

Cabe ao chefe de aldeia representar a totalidade constituída pelos corresidentes diante do mundo exterior. É o chefe quem recebe forasteiros, sejam visitantes não ye'kuana ou ye'kuana vindos de outras aldeias. No passado, o chefe da aldeia estabelecia diálogos cerimoniais com visitantes vindos de outras aldeias ye'kuana que se constituíam em verdadeiros duelos por prestígio. Ainda hoje, é ele que determina onde as pessoas devem ficar hospedadas, exercendo o papel de mediador nas transações de bens e trocas comerciais. Pude ouvir as palavras do chefe de Fuduwaaduinha logo após a chegada de visitantes ye'kuana vindos de uma aldeia situada em território venezuelano, na costumeira reunião dos homens à noite, na casa comunal, ressaltando que todos deveriam receber os visitantes e trocar bens com eles, "mesmo que não tenham como pagar o que eles querem, vocês devem aceitar as trocas,[24] depois, outro dia, você paga o que ele deseja. Não podemos recusar, eles são nossos *fömmä* [nossa gente, nossos parentes]".[25]

Há outra função desempenhada pelo chefe, no entanto, que nos permite entender em profundidade a natureza da chefia ye'kuana: a mediação que ele exerce entre o mundo da aldeia e o mundo exterior, o mundo "dos outros". Esta função pode ser mais bem compreendida quando examinamos mais detidamente os usos do termo que designa a chefia, *ädhaajä*.[26]

Como tantos outros povos indígenas amazônicos, os Ye'kuana relatam que no passado remoto os animais viviam como vivem os humanos, organizados em sociedade, em suas aldeias, celebrando seus rituais. As histórias *wätunnä*, narrativas ye'kuana transmitidas oralmente através das gerações, ilustram os conflitos entre humanos e animais quando compartilhavam uma mesma essência de humanidade em uma mesma dimensão do cosmos, a saber, a Terra.

Lévi-Strauss, nas *Mitológicas*, ao analisar a simbologia animal nos mitos sul-americanos, demonstrou como tais narrativas, através da manipulação de metáforas animais, eram resultado de reflexões sobre temas como a origem da culinária, a brevidade da vida ou, em última instância, sobre as elaborações indígenas em torno da temática, tão cara à antropologia, da relação entre as categorias natureza e cultura, tema tratado por Viveiros de Castro (2006) em sua teoria perspectivista, de acordo com a qual, para a filosofia ameríndia, se a cultura é a constante (já que humanos e animais a experienciam), são múltiplas as naturezas, uma vez que as diferentes perspectivas, próprias a cada espécie, passam pelos corpos diferenciados. Não apenas os corpos se distinguem de acordo com a filosofia ye'kuana, mas também as características etológicas associadas a cada espécie.[27]

Nas *wätunnä*, a simbologia animal é fonte da reflexão sobre o comportamento verdadeiramente humano em narrativas que marcam a diferenciação desse comportamento humano vis-à-vis ao não humano. No tempo passado, a contiguidade com a natureza era a marca dos humanos: não dominavam o fogo nem as plantas cultivadas, não conheciam rituais nem adornos corporais. À medida que passam a ter tais coisas, que as usurpam de outras espécies, diferenciam-se dos animais.

Um dos aspectos fundamentais na definição do comportamento propriamente humano, na visão dos Ye'kuana, é a pacificidade, o comportamento não agressivo. A agressividade, dizem, é típica dos animais e, no passado, o comportamento agressivo justificava-se apenas em face da necessidade de conquistar dos animais a posse dos bens que marcam a condição de humanidade. Os Ye'kuana afirmam que ainda hoje os animais apresentam um comportamento hostil em relação aos humanos como resquício das disputas do passado – quando lhes roubaram os distintivos desta condição de humanidade. Em duas ocasiões relataram-me exemplos da manifestação dessa hostilidade.

Há muitos anos, Albertino, importante líder ye'kuana já falecido, quando ainda jovem, saiu com outros ye'kuana para caçar um bando de queixadas. Albertino acabou mordido por uma delas e ficou bastante ferido. Os outros caçadores carregaram-no até a aldeia, onde o ferimento foi tratado. Apolinário, seu pai e importante líder, fez um ritual para curar o filho e aplacar a fúria das queixadas, espantando-as para longe da aldeia. Apolinário reuniu os jovens para explicar-lhes o porquê da hostilidade dos animais em relação aos humanos, contando-lhes como os humanos venceram os animais na disputa pelo domínio da Terra e que "os humanos, na verdade, estão abaixo dos animais, que vieram primeiro". Por causa disso, Apolinário disse-lhes que eles deveriam guardar respeito aos animais e compreender a razão de sua fúria. Na disputa pelo direito de exercer a condição de humanidade neste mundo, os animais saíram perdedores. Terminada a batalha, restou-lhes experimentar tal condição em outra das oito dimensões do cosmos, cuja réplica visível (a dimensão em que nos encontramos) é agora dominada pelos humanos. Os animais que hoje habitam a terra são meras réplicas corporais dos seus ancestrais, assim como o mundo em que vivemos é uma mera réplica do cosmos invisível.

Os animais também têm seu próprio mundo invisível, onde estão seus antepassados que um dia tiveram a capacidade de assumir forma humana no plano visível. Foram eles que partiram deste mundo e deixaram aqui suas formas corporais. Nos locais de origem de cada espécie animal vivem seus chefes (*ädhaaj*ä), mantendo relações de natureza especial com suas formas corporais terrestres. O *ädhaajä* e os demais "espíritos-animais" vivem em suas aldeias invisíveis, como

fazem os humanos. A cachoeira do Tucuxim, local próximo à nova aldeia ye'kuana fundada em 2008, é a morada dos peixes, exemplo de um destes locais. Há que se respeitarem locais como este, onde vive um *ädhaajä*.[28]

A conduta que deve marcar a relação dos Ye'kuana com os *ädhaajä* dos animais torna-se explícita nas atividades de caça. Os caçadores precisam estabelecer com o *ädhaajä* da espécie caçada uma negociação, sob pena de provocar sua fúria. Quando um caçador mata um animal, ele deve fincar uma vara no local onde o animal foi abatido com uma parte do corpo da presa espetada – uma orelha, o rabo etc., como forma de compensação. O *ädhaajä* é capaz de produzir um novo animal a partir da compensação deixada pelo caçador. "Quando o espírito do chefe vê a vara fincada, pensa que o animal morreu por causa dela e não sai atrás do caçador para se vingar", dizem os Ye'kuana. Há ocasiões em que o caçador, ainda na mata, ao cortar o animal e retirar-lhe as vísceras, ouve um grito estranho, não humano, os cachorros latem alvoroçados... é o chefe do animal chegando. O caçador deve partir rapidamente.

O *ädhaajä* dos animais encarna a essência de sua espécie, sua totalidade. É ele o mediador entre aqueles que representa e os demais seres. É o *ädhaajä* o responsável por empreender a vingança contra aqueles que causam dano aos seus. Habitando o lugar de origem da espécie, onde se situa sua aldeia, o *ädhaajä* incorpora em si as forças que compõem a dimensão invisível que corresponde àquele ponto do cosmos visível, na concepção dual ye'kuana.[29]

A chefia ye'kuana é de natureza similar. Longe de estar associada à noção de "poder" *strictu sensu*, ela se aproxima da ideia de representação e mediação entre a aldeia e o mundo externo. O *ädhaajä* ye'kuana encarna a totalidade da aldeia. O demiurgo Wanaadi, principal herói das histórias *wätunnä*, construiu na Terra uma réplica do mundo celeste no formato da casa tradicional, a *ättä*, que traduz com fidelidade a estrutura cosmológica do mundo invisível. A *ättä*, construção circular cujo teto cônico reproduz os oito planos celestes, é formada por círculos concêntricos e cortada em seu centro por uma grande viga, cópia do eixo central da Terra. No centro da *ättä* está a *annaka*, onde são realizadas as refeições comunais e os rituais, e ao seu redor estão diversos compartimentos onde vivem as famílias. A *annaka* é uma analogia a *dama*, o mar, que se situa no centro da Terra. Wannato, cunhado de Wanaadi, foi o primeiro ye'kuana a construir uma casa redonda em *annachänha*, no coração do território tradicional ye'kuana, em região situada na Venezuela, onde hoje há uma grande formação rochosa. "Aquela pedra grande, redonda, que está lá em *annachänha*, é a primeira *ättä* que Wannato construiu, e nós aprendemos a fazer nossas casas da mesma maneira", dizem os Ye'kuana.

Os Ye'kuana de Auaris não vivem mais na *ättä*, a grande casa comunal redonda, como vimos no início do texto. A aldeia hoje é formada por um conjunto de residências onde vivem as famílias extensas, e seus moradores atribuem a mudança do padrão residencial ao aumento demográfico ocorrido nas últimas décadas. Não obstante, a imagem da grande casa comunal como réplica do cosmos invisível não perdeu força e continua presente no discurso (e no imaginário) ye'kuana, a despeito de sua ausência física. Em alguma medida, a casa onde hoje são realizados reuniões e eventos rituais e festivos na comunidade está associada à *ättä*. O *ädhaajä* da aldeia encarna em si, pois, a totalidade do macrocosmo, cuja epítome é a *ättä*. Existe uma similitude entre a concepção ye'kuana do cosmos e a maneira pela qual as casas são construídas. De maneira simbólica, a casa redonda transmite uma mensagem do universo em código, tal como os Ye'kuana o entendem e visualizam.

É a qualidade da casa de gerar uma imagem que projeta externamente essa unidade, incorporada no *ädhaajä*, que desejo salientar aqui. Uma vez que a ättä representa a dimensão invisível do cosmos, codificando-a, o *ädhaajä* encarna em si esta totalidade composta pelo corpo social formado pelos corresidentes, unificando-o a despeito das dualidades internas. Casa e chefe estão em relação de equivalência, aquela codificando o cosmos, este codificando os laços que vinculam os corresidentes, expressos também através da linguagem do parentesco.

Arvelo-Jiménez (1974) afirma que a estabilidade de uma aldeia ye'kuana está vinculada ao estado emocional de seus habitantes, e o que se verifica, em largos períodos de tempo, é uma constante variância, um constante movimento de integração e desintegração dos grupos familiares que compõem a aldeia. A autora aponta que há quatro maneiras através das quais é possível criar laços de pertença a uma aldeia, a saber: mediante matrimônio; a convite do chefe da aldeia ou de um seus membros; por adoção, no caso de crianças órfãs ou filhos de pais divorciados; através do mecanismo de paternidade estendida ou fictícia.

Arvelo-Jiménez ressalta, no entanto, que a única maneira que assegura o gozo completo dos direitos políticos e sociais é a pertença a uma aldeia pelo nascimento. Ser membro de uma aldeia significa ter o direito de sugerir, aprovar ou objetar decisões relacionadas às atividades da aldeia; ter direitos preferenciais, por exemplo, de matrimônio; solicitar colaboração e ajuda em atividades, como a construção de uma casa, a abertura de novas roças, a construção de caminho para transportar da mata até o rio uma canoa recém-construída (no caso dos homens); na limpeza de uma roça (no caso das mulheres); no plantio de novas roças (para ambos os sexos). Significa ainda ter prioridade na solicitação de serviços e proteção dos especialistas em ritos da aldeia (cantores e pajés). Em última instância, de acordo com esta autora, ser membro de uma aldeia proporciona ao

indivíduo uma identidade política diante do resto da "nação ye'kuana". A aldeia é apontada por ela como a unidade política mais significativa no mundo ye'kuana, e é justamente a autonomia da aldeia que está representada na figura do *ädhaajä*.

Em contraponto ao chefe de aldeia, os xamãs são figuras centrais nas relações entre a coletividade constituída pela aldeia e outras coletividades formadas pelos "outros" que habitam dimensões distintas do cosmos. Wanaadi foi o primeiro grande xamã, contam os Ye'kuana. Apenas com o poder de seu pensamento, criou e povoou o mundo. Os primeiros xamãs ye'kuana, assim como Wanaadi, dotados de grande poder, eram capazes de viajar pelo tempo e pelo espaço, tendo revelado o destino dos Ye'kuana através das histórias *wätunnä*. Esses grandes xamãs desapareceram, deixando aos Ye'kuana o uso de plantas alucinógenas, tabaco, *widichö* (pequenos cristais mágicos utilizados no chocalho dos xamãs), cantos e espíritos auxiliares.

Em Fuduwaaduinha, há muito não existem xamãs. Os Ye'kuana afirmam que os jovens já não mais se interessam pelo duro aprendizado xamânico, marcado por uma rígida dieta que envolve abstinência sexual por longos períodos. Entretanto, assim como a mensagem codificada pela *ättä*, a grande casa comunal, ele prescinde de sua existência física para continuar fazendo parte do imaginário ye'kuana. O xamanismo em Auaris marca profundamente a vida cotidiana, a despeito da ausência dos xamãs. Artifícios, como consultas xamânicas via rádio com alguns dos xamãs ye'kuana que vivem em aldeias distantes, na Venezuela, e até mesmo a contratação dos serviços dos vizinhos sanumá,[30] fazem parte do dia a dia de Auaris. Importantes decisões, como a escolha do local onde seria fundada a nova aldeia, ou o melhor período para iniciar o trabalho perigoso de derrubada da mata para abertura de novas roças, nunca são tomadas sem consultar um desses especialistas.[31]

Apesar da inexistência em Auaris de xamãs reconhecidos, vários homens detêm conhecimento de cantos e da manipulação de plantas mágicas para curar doenças e atuar como cantores em eventos rituais;[32] ao menos dois deles iniciaram a formação xamânica, que não foi concluída. Esses homens, entretanto, não são capazes de enfrentar "desafios maiores", que exigem a atuação dos espíritos auxiliares dos xamãs, tais como defender a comunidade do feitiço de outros xamãs inimigos ou resgatar um dos seis *äkattö* (componentes vitais dos humanos) que tenha deixado o corpo de alguém gravemente doente ou enfeitiçado. Os dados que obtive a respeito das crenças xamânicas e da atuação dos xamãs ye'kuana vieram dos relatos tanto daqueles que chegaram a iniciar a aprendizagem xamânica, quanto de tantos outros ye'kuana que conviveram com xamãs (sobretudo os moradores mais velhos de Auaris).[33]

O xamanismo ye'kuana é marcado por uma ética ascética e pelos cuidados corporais. Barandiarán (1981), analisando o xamanismo ye'kuana, mostrou como o mérito pessoal era fator decisivo para que um jovem ye'kuana se tornasse xamã. Segundo o autor, há indícios de que, no passado, o xamanismo tenha sido hereditário, mas, já nos anos 60, quando fez sua pesquisa entre os Ye'kuana da Venezuela, não era mais assim.

Os xamãs precisavam adotar uma postura de contenção bastante marcada. No longo processo de aprendizagem com um xamã experiente, o neófito deveria observar abstinência sexual e sua alimentação seguia uma dieta que excluía diversos tipos de carne, sal e pimenta. Os relatos dos homens de Auaris sobre os mais poderosos xamãs traçam o perfil de homens que assumiam uma postura ascética cuidadosamente cultivada, dedicando-se a desenvolver seus poderes através da contenção alimentar, sexual e mesmo social, como parte dos cuidados com o corpo.

Esta ética corporal é parte não só da ascese xamânica, mas também do processo para se tornar uma pessoa de verdade, um Ye'kuana no pleno sentido do termo. O rígido tratamento do corpo é necessário para atingir certo grau de humanidade, sendo o corpo fabricado ao longo de todo o processo de socialização e não apenas no ato de conceber uma criança, ideias estas partilhadas por outros povos ameríndios (Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro, 1979; Viveiros de Castro, 1987). Ao analisar o padrão ideal de comportamento ye'kuana, o valor do esforço e do trabalho sobressai como pilar fundante de sua ética. O valor do trabalho está na construção da cultura material, na produção seja dos artefatos materiais, seja do conhecimento – tanto o xamã quanto o historiador (especialista em *wätunnä*) levam uma vida de dedicação e estudo, marcada por regras e restrições. O valor do trabalho está na construção dos corpos, na formação do ser ye'kuana e se dá através dos rituais e da produção da boa alimentação e da aquisição de conhecimento tradicional.[34]

Utilizando o chocalho e três tipos de plantas alucinógenas, bem como entoando os cantos, os xamãs ye'kuana entram em transe ritual, contando com seus espíritos-onça auxiliares para travar batalhas com os espíritos-auxiliares de um xamã inimigo, com *ädhaajäs* de outras espécies animais responsáveis pela doença de um ye'kuana, ou para viajar no tempo-espaço, vislumbrando possíveis ameaças e perigos que rondam a comunidade. Ao narrar um episódio ocorrido durante sua infância, um dos homens de Fuduwaaduinha nos dá pistas para melhor compreender a atuação do xamã. Quando este homem, ainda criança, ficou gravemente doente, seu pai solicitou os serviços de um *föwai*. Ao fazer o transe xamânico, o especialista descobriu que um dos *äkatto* do menino havia deixado seu corpo e estava vivendo na aldeia das queixadas como se uma delas

fosse. O xamã trouxe o *äkatto* de volta, após convencer o *ädhaajä* das queixadas a deixá-lo partir e retornar ao corpo do seu dono. Atuando como mediadores entre aqueles que representam e outros *ädhaajä*, os xamãs negociam os termos das relações entre "nós" e os "outros" em esfera diversa daquela em que atua o chefe da aldeia. Verdadeiro conciliador das relações que se estabelecem entre as dimensões visível e invisível, o xamã também exerce relações diplomáticas, protegendo e defendendo o corpo social do qual fazem parte aqueles com os quais compartilha a mesma condição de existência.

No tempo presente, são os xamãs os únicos capazes de estabelecer um diálogo com os *ädhaajä* dos animais. Mediadores por excelência, os xamãs exercem no plano invisível o papel do chefe de aldeia, embora não seja ele próprio um *ädhaajä;* somente o xamã é capaz de promover, hoje, a comunicação interespecífica. As histórias *wätunnä*, ao relatarem eventos ocorridos em um tempo em que humanos e animais compartilhavam a condição de humanidade (i.e., exerciam sua socialidade no mesmo plano, o terreno), apontam para a comunicação (ainda que perigosa) entre as espécies, quando a mediação xamânica era desnecessária. Na medida em que os animais se retiraram do plano visível, da dimensão terrestre, após perderem a batalha para os humanos, tornando-se senhores desta dimensão com a primazia de nela exercer a sua condição de humanidade, a comunicação foi cortada. Entram em cena os xamãs, que detêm a capacidade de viajar pelas várias dimensões e estabelecer negociações com os *ädhaajä* dos animais. Assim como o chefe de aldeia, o xamã representa, neste ofício, a totalidade do corpo social do qual faz parte. Configura-se, assim, uma relação de assimetria, em que os xamãs ye'kuana, ainda que não sejam considerados *ädhaajä*, comunicam-se com os *ädhaajä* dos animais.

Fausto (2008), analisando as relações de maestria na Amazônia indígena, destacou que a ausência da propriedade privada sobre recursos materiais importantes nos impediu, neste contexto, de entender a real dimensão de tais relações. Aqui, a posse de objetos, segundo o autor, é apenas um caso possível. Em um "mundo de donos e inimigos, mas não necessariamente de dominação e domínio privado" (:352), configuram-se relações de assimetria, nas quais os donos/mestres controlam e protegem os seus, tornando-se responsáveis por seu bem-estar, reprodução e mobilidade. Os "donos" são mais do que meros representantes de uma coletividade: "o chefe-mestre é a forma pela qual um coletivo se constitui enquanto imagem; é a forma de apresentação de uma singularidade *para outros*" (:334; grifo do autor). Esta representação *para outros* é a função preponderante do *ädhaajä*, o chefe ye'kuana, e em menor medida a função de controle, assim como Guerreiro Júnior aponta a partir da análise da chefia kalapalo e em diálogo

com Fausto: "Essa talvez seja a característica geral dos donos/chefes: estar no lugar de algo ou alguém *para um terceiro* [...]. Isso é diferente de definir os donos/chefes a partir da relação de 'controle', pois esta apareceria somente quando dois donos entram em relação mútua" (Guerreiro Júnior, 2012:231; grifos do autor).

Os *ädhaajä*, ao representarem o corpo coletivo constituído por aqueles com os quais compartilham forma corporal e sociabilidade particulares, projetando tal imagem de singularidade ao exterior, à maneira como faz a *ättä*, a grande casa comunal ye'kuana, transformam-se em mensageiros e diplomatas. Responsáveis pelo bem-estar dos seus, negociam os termos das relações entre aqueles que representam e os outros coletivos que povoam o mundo. O *ädhaajä* de cada aldeia ye'kuana desempenha tais funções na dimensão visível do cosmos, no entanto, é o xamã o único capaz de estabelecer tal comunicação com os *ädhaajä* dos animais. Dessa forma, parte das funções exercidas pelo xamã e pelo chefe de aldeia é muito semelhante, porém em distintas dimensões.

Conclusão

O atomismo e o fechamento ao exterior, resultantes do "horror" à diferença, apareceram durante muito tempo na literatura etnográfica como marcas das sociedades guianenses (Rivière, 2001 [1984]). Tais características levariam, no plano da organização social e política, a uma pronunciada autonomia de aldeia, enfatizada pelo ideal de endogamia. No entanto, pesquisas mais recentes com os povos guianenses têm apontado para a alternância, ao longo do devir histórico, entre processos de fissão e fusão de unidades sociais nas Guianas. As intensas trocas de bens e a construção de alianças políticas, costuradas através das extensas redes de comércio entre os povos indígenas situados na região, aliadas aos processos de fusão e fissão das unidades sociais, trazem novos elementos para pensar o "fechamento" das sociedades guianenses ao exterior (Gallois *et al.*, 2005; Arvelo-Jiménez *et al.*, 1989).

No caso ye'kuana, o ideal de autonomia, enfatizado pela aldeia enquanto réplica do cosmos, que projeta uma imagem exterior de totalidade através da casa e do chefe, é matizado se consideramos os papéis exercidos por outros dois *ädhaajä*: cantores (*ädemi eyajä/ädhaajä e a'chudi eiyajä/ädhaajä,* "donos" das canções *a'chudi e ädemi*) e historiadores (*wätunnä eyiajä ädhaajä*, "donos" das histórias).

Analisar o papel exercido por cantores e historiadores ye'kuana demanda a produção de outro artigo. Optei por centrar minha análise, neste texto, nas figuras do chefe de aldeia e do xamã por razões contingenciais. Minha hipótese é a de que se o chefe político da aldeia (dos humanos ou dos animais) representa a totalidade do corpo social, enfatizando o ideal de autonomia das unidades

sociais máximas, cantores e historiadores são o elo de ligação entre tais unidades, gerando o sentimento de pertença à rede que une todas as aldeias ye'kuana, sentimento este que repousa no compartilhamento de um só corpo de histórias e canções e de um mesmo idioma.

Retomando a clássica análise de Pierre Clastres (2003 [1974]) sobre a natureza da chefia ameríndia, cantores e historiadores são aqui o contrapeso do papel do chefe de aldeia. Temos, de um lado desta equação, a representação da autonomia das unidades que compõem a rede e, de outro, a força da própria rede. As unidades, que tendem a colocar em questão a totalidade do modelo, têm sua autonomia tolhida pela força que emana dos laços que tecem a rede, que as vincula umas às outras. Nela, cantores e historiadores são linha e agulha. Temos aqui forças centrípetas e centrífugas atuando, em um contexto no qual a linguagem da maestria funciona, como aponta Fausto (2008), "[como] mecanismo de produção de pessoas magnificadas que contém tanto os dispositivos de produção de potência, como os de *solapamento do poder*".

A linguagem da maestria configura-se, na visão do autor, em alternativa à polarização de sociedades com Estado ("modelo de centralização teleológico") *versus* sociedades contra o Estado ("modelo antiestatal"). A maestria conceitualiza apropriadamente as relações assimétricas no contexto indígena, assimetrias estas mediadas pelo chefe-mestre no diálogo interespecífico. Compreender a relação iconizada pelo *ädhaajä* nos permite, pois, vislumbrar o regime de relação com a alteridade de acordo com a filosofia ye'kuana. Os *ädhaajä* singularizam e dão corpo a coletividades que povoam o cosmos, possibilitando negociações, diálogo e mediação diplomática entre as espécies.

Recebido em 15/04/2013
Aceito em 20/06/2013

Karenina Vieira Andrade é doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2007) e professora adjunta da Universidade Federal de Minas Gerais. Desenvolve pesquisa etnográfica com os Ye'kuana desde 2005 até o presente.

Notas

1. Refiro-me aqui à região etnográfica conhecida como Guiana, ou Maciço Guianense.

2. Os Ye'kuana, cujo idioma é classificado na família linguística caribe, possuem uma população dividida em aldeias localizadas no território brasileiro (quatro aldeias, todas no estado de Roraima, com pouco mais de 400 habitantes) e no território venezuelano (59 aldeias, com cerca de 6.500 pessoas). Realizei pesquisa etnográfica com os Ye'kuana que vivem na Terra Indígena Yanomami, no extremo norte do estado de Roraima, na aldeia Fuduwaaduinha, a maior aldeia ye'kuana do lado brasileiro, com cerca de 300 habitantes. Fuduwaaduinha estava então localizada na margem esquerda do rio Auaris, a cerca de 280 milhas aéreas da cidade de Boa Vista, próximo à fronteira com a Venezuela.

3. Utilizo, não sem razão, o termo "chefe" para designar o "cabeça" do grupo doméstico; como veremos adiante, o termo utilizado para se referir à posição que este homem ocupa no seu grupo/casa é o mesmo que designa o chefe político da aldeia: *ädhaajä.*

4. O padrão de residência ideal aqui é uxorilocal, portanto, via de regra, as mulheres permanecem na casa de seus parentes, enquanto os homens saem de casa ao casar e passam a viver na casa dos parentes de sua esposa.

5. Um dos quatro subgrupos da família linguística yanomami, cuja população gira em torno de 1.500 pessoas distribuídas em 28 aldeias (Censo Urihi Saúde Yanomami, 2003).

6. Uma análise mais cuidadosa das relações entre ambos os grupos encontra-se em Ramos (1980).

7. Não analiso detidamente aqui o processo de fissão ocorrido nos anos 80 e a fundação da aldeia de Waikás porque meus dados a respeito são imprecisos e escassos. Não tive oportunidade de trabalhar com moradores de Waikás sobre este fato, embora um dos maiores especialistas em histórias e canções ye'kuana, que ali vive seja um importante interlocutor em minha pesquisa. Diversos homens em Auaris, especialmente aqueles vinculados por estreitos laços de consanguinidade aos que desceram para o Uraricoera, explicaram-me diversas vezes que a principal razão da mudança foi o profundo incômodo que a vizinhança dos Sanumá provocava no grupo, que durante algum tempo tentou convencer toda a comunidade a partir para a região. No entanto, em outras ocasiões, comentavam que havia uma enorme tensão no interior da parentela (que se cindiu – irmãos de mesmo sexo e cunhados que viviam na mesma unidade residencial não permaneceram mais juntos em função da cisão), motivada por fofocas cujos conteúdo e natureza nunca consegui esclarecer plenamente. Como veremos no caso aqui analisado, é provável que todos estes fatores e outros mais tenham se somado e influenciado o grupo na decisão de partir para o Uraricoera.

8. Mais adiante, volto a examinar o papel sociocosmológico da casa ye'kuana.

9. O termo *ädhaajä* é utilizado para nomear o chefe político da aldeia e também o chefe do grupo doméstico/seção residencial. Examinaremos, ao longo do texto, os usos desta categoria.

10. Esta moça era a segunda esposa de um homem ye'kuana que vivia na seção residencial de Marco Antônio, irmão de sua primeira esposa. À época da pesquisa, em Auaris, este era o único caso de um homem com duas esposas, embora os ye'kuana afirmem que este tipo de arranjo era mais comum no passado. Idealmente, um mesmo homem casava com duas irmãs, assim, diziam-me, era possível viver com as duas na mesma casa (a dos parentes delas), o que não era possível neste caso, pois a primeira mulher jamais aceitou a segunda esposa.

11. Ambos os rapazes casaram-se com mulheres órfãs de pai, portanto, conseguiram escapar do padrão uxorilocal, vivendo virilocalmente com suas esposas.

12. O marido de Márcia morreu durante o período do meu trabalho de campo, vítima de feitiçaria. Enquanto vivo, ela morava junto à esposa, filhos e sogra.

13. Após a cisão, este casal com os filhos juntou-se à seção residencial chefiada por Marco Antônio na nova aldeia fundada na região conhecida como Tucuxim.

14. Coincidentemente, Reinaldo é o pai das filhas de Juraci, filha de Davi. Reinaldo e Juraci eram namorados de juventude, mas a família dele desejava que ele se cassasse com a prima cruzada matrilateral, Rute, que foi trazida de Waikás com esta finalidade. Ele terminou o namoro com Juraci por algum tempo após o casamento com Rute, mas depois a relação foi retomada, e eles tiveram duas filhas (com Rute, Reinaldo teve cinco meninos). Reinaldo nunca chegou a viver na casa do pai de Juraci, Davi, e continuou vivendo com a primeira esposa na seção residencial da mãe, irmãs e cunhado. Rute disse-me que não aceitava que Juraci fosse viver com eles na mesma casa, pois sentia muito ciúme.

15. Em 2006, Pedra Branca era constituída por uma única casa, no estilo tradicional cônico, onde viviam João, a esposa, seus filhos pequenos e a mãe da esposa de João, uma senhora viúva de idade avançada.

16. Embora a microusina passasse a maior parte do ano sem funcionamento, em vista do maquinário obsoleto que demandava constantemente manutenção e peças novas, a trilha dos postes de energia era periodicamente "limpa" de vegetação em esquema de mutirão, envolvendo homens sanumá, ye'kuana e soldados do exército.

17. Segundo Vanzolini (2011), também é lugar comum no Alto Xingu a figura do "chefe dos brancos".

18. Marco era frequentemente recrutado para atuar como microscopista em outras regiões da TI Yanomami junto a equipes da Funasa.

19. Sobre o suicídio, ver Moreira, 2005 e Andrade, 2011.

20. "Responsável" é uma categoria nativa, utilizada em português como tradução para o cargo ocupado pelo homem que coordena e organiza os trabalhos comunitários.

21. Narrativas orais ye'kuana.

22. Arvelo-Jiménez (1974) apontou que, após a morte do chefe da aldeia, é comum a concretização de fissões de grupo, consolidando tensões latentes nas aldeias ye'kuana.

23. Esta mesma dualidade aparece de forma seminal nas narrativas *wätunnä*, não só

encarnada nos gêmeos Iudeeke e Sichamöna, personagens centrais de várias narrativas, mas nas figuras do demiurgo Wanaadi e seu irmão, o anti-herói Odo'sha, nascido da placenta apodrecida de Wanaadi.

24. Para uma análise das modalidades de troca entre os Ye'kuana, ver Andrade, 2009a.

25. Em contrapartida, os Ye'kuana utilizam o termo *fömmä nee'ne* [parentes "de verdade"] para se referirem ao *kindred*, a todos os parentes com os quais o ego pode estabelecer laços genealogicamente.

26. Outro termo usado para designar o chefe é *kajichäna,* um empréstimo do espanhol (referindo-se a *capitán).*

27. Embora corpos distintos (e as formas específicas que assumem) sejam ao mesmo tempo limitantes e limitados por tais atributos etológicos.

28. Para uma análise da concepção de lugar ye'kuana e as prescrições em torno do trânsito dos humanos pelo território, ver Andrade, 2010.

29. A natureza dual da concepção ye'kuana do cosmos já foi apontada por dois de seus etnógrafos (Guss, 1989; Arvelo-Jiménez, 1974). De acordo com esta concepção, todos os seres têm um correspondente invisível, cujas forças podem se voltar contra determinados indivíduos, causando-lhes danos e até mesmo morte. É preciso aprender a manipular tais forças invisíveis, seja através do canto, do uso de plantas mágicas, da pintura corporal, ou pela simples observância de algumas regras de etiqueta que marcam a realização de atividades da vida cotidiana. Essa natureza dual se reproduz em diversos aspectos do pensamento ye'kuana, constituindo-se uma marca de sua própria epistemologia (Andrade, 2010).

30. Esta contratação é feita com muitas reservas, devido ao medo que os Ye'kuana têm do feitiço que os "instáveis sanumá" podem jogar sobre a comunidade. Tive a oportunidade, entretanto, de acompanhar, durante meu período de campo, a contratação dos serviços de xamãs sanumá em duas ocasiões.

31. Importante ressaltar que os xamãs sanumá são chamados apenas para realizar sessões de cura. Todas as outras consultas, que determinarão a tomada de decisões importantes, são realizadas apenas junto a xamãs ye'kuana de outras aldeias.

32. Acompanhei algumas destas performances, como a reclusão da comunidade durante o período de resguardo iniciado após uma mulher ter sido picada por uma cobra, e que envolveu a preparação de banhos com plantas mágicas e cânticos não só para a vítima, mas para todos os moradores da aldeia; a inauguração de uma casa nova; a purificação, com cantos e sopros, de todos os alimentos a serem consumidos por meninas em período de reclusão após a primeira menarca; e a cura de doenças diversas com o uso de plantas.

33. Ao longo do meu período de campo, também contei com valiosas informações de um dos homens que é apontado como o maior sábio ye'kuana ainda vivo, morador da aldeia de Waikás, no rio Urariocoera, durante sua estadia em Auaris como convidado para atuar como cantor em uma série de rituais. Este homem chega a ser apontado por alguns como

um xamã, mas não há consenso; outros limitam-se a dizer que ele é um grande cantor e sábio, mas não um *föwai* [xamã].

34. Um homem ye'kuana contou-me que, quando ainda era muito jovem, seu futuro sogro, ao discutir a potencial aliança, teria apalpado seus braços e dito em voz alta, diante de toda a parentela presente: "não, seu corpo ainda não está pronto, tem que trabalhar mais, ficar com o corpo mais forte para poder casar".

Referências bibliográficas

ANDRADE, Karenina Vieira. 2009. "Wätunnä: tradição oral e empreendimentos econômicos dentre os Ye'kuana". In: M. Smiljanic & J. Pimenta (orgs.). *Faces da Indianidade*. Curitiba: Nexus.

_____. 2010. "Construindo lugares, transformando pessoas. A dialética do espaço entre os Ye'kuana". In: W. Trajano Filho (org.). *Lugares, Pessoas e Grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. Brasília: Athalaia.

_____. 2011. "Reflexões sobre o significado das mortes por suicídio entre os Ye'kuana". In: C. A. Ricardo & F. Ricardo (orgs.). *Povos Indígenas no Brasil 2006/2010*. São Paulo: ISA.

_____. 2012. "Chefia e representação entre os Ye'kuana". In: F.V. Freitas; J.C.R. Abreu Filho; M. Malta & M.M. Siqueira Filho (orgs.). *O Poder em Perspectiva*. Belo Horizonte: Sografe.

ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. 1974. *Relaciones políticas en una sociedad tribal*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly; MÉNDEZ, F. Morales & CASTILLO, Horacio Biord. 1989. "Repensando la historia del Orinoco". *Revista de Antropología*, V (1-2):155-173.

BARANDIARÁN, Daniel de. 1981. *Introducción a la Cosmovisión de los* Índios *Ye'kuana-Makiritare*. Caracas: Editorial Arte.

FAUSTO, Carlos. 2008. "Donos Demais: Maestria e Domínio na Amazônia". *Mana*, 14 (2):329-366.

GUSS, David. 1990. *To Weave and Sing – Art, Symbol and Narrative in the South American Rain Forest*. Berkeley: University of California Press.

GALLOIS, Dominique (org.). 2005. *Redes de Relações nas Guianas*. São Paulo: Humanitas.

GUERREIRO JÚNIOR, Antonio Roberto. 2012. *Ancestrais e suas sombras, uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Tese de Doutorado, PPGAS, Universidade de Brasília.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. 1979 [1924]. *Del Roraima al Orinoco*. Caracas: Ediciones del Banco Central de Venezuela.

MOREIRA, Elaine. 2005. "Suicídios yanomami e yekuana na mídia: nem onda, nem tsunami". Disponível em: http://pib.socioambiental.org/es/noticias?id=17085. Acesso em 05/06/2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004 [1964]. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 1993 [1991]. *História de Lince.* São Paulo: Companhia das Letras.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2011. "Bons Chefes, Maus Chefes, Chefões: elementos de filosofia política ameríndia". *Revista de Antropologia*, 54 (2):857-883.

RAMOS, Alcida Rita. 1980. *Hierarquia e Simbiose: Relações Intertribais no Brasil.* São Paulo: Hucitec.

_____. 1990. *Memórias Sanumá – Tempo e Espaço em uma Sociedade Yanomami.* Brasília: EdUnB/Marco Zero.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. "A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras". *Boletim do Museu Nacional,* 32:2-19.

VANZOLINI, Marina. 2011. "Eleições na aldeia ou o Alto Xingu contra o Estado?". *Anuário Antropológico,* 2010/I:31-54.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1987. "A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana". In: João Pacheco de Oliveira Filho (ed.). *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil.* Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/Marco Zero.

_____. 2006. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.

Resumo

Partindo da análise de um processo de cisão de aldeia e transmissão da chefia, este artigo propõe-se a refletir sobre aspectos da estrutura política ye'kuana através do exame da categoria *ädhaajä*, que designa o chefe político da aldeia, mas também os mestres de outros seres não-humanos que povoam o cosmos. A relação entre os chefes-mestres, mediada pelos xamãs, revela importantes aspectos não apenas sobre o regime de alteridade ye'kuana, mas sobre a composição interna do grupo e o que ela mobiliza em termos socio-cosmológicos.

Palavras-chave: Cisão, chefia, estrutura política, Ye'kuana

Abstract

Based on the analysis of a village schism and chieftainship transmission, this paper aims to reflect on aspects of the ye'kuana political structure by examining the native category *ädhaajä*, which designates the political chief of the village, but also the masters of other non-human beings. The relationship between the chiefs-masters, mediated by shamans, not only reveals important aspects about the ye'kuana polity of otherness, but also on the internal composition of the group and what it mobilizes in socio-cosmological terms.

Keywords: Schism, chieftainship, politic structure, Ye'kuana